
O príncipe e o cidadão: poder e propriedade do corpo em Hegel

Jean-Louis Vieillard-Baron*

Hegel é um teórico da propriedade privada, herdeiro da tradição do século XVIII¹. Toda a primeira seção dos *Princípios da Filosofia do Direito* (1821) é consagrada ao direito abstrato, o qual designa para Hegel as instituições concernentes às coisas, a saber, a propriedade, a pessoa e os contratos individuais. O primeiro passo do espírito objetivo realizado no mundo social é a propriedade. A este respeito, a posição de Hegel se opõe àquela de Fichte constante nos *Fundamentos do direito natural* (1796-1797), que deriva o direito de propriedade de um direito original, a liberdade. Para Fichte, “o conceito de liberdade (que tem uma significação somente formal) fornece o conceito do direito originário, do direito que deve absolutamente concernir a cada pessoa enquanto tal” (§ 10). De sorte que ele concebe a propriedade como “a parte do mundo sensível que é conhecida por mim e que está submissa aos meus fins”². A tese fichteana é aquela de uma visão política do mundo no qual tudo se funda sobre a liberdade; esta tese pode facilmente conduzir a um fanatismo da liberdade política, mas ele destaca o fato que o homem determina seu lugar na sociedade mais pela sua função que pelos seus bens. A posição hegeliana é menos monolítica. Certamente o objeto da filosofia direito é a realização efetiva da vontade livre. “O sistema do direito é a reino da liberdade realizada

* Professor da Universidade de Poitiers. Tradução: Danilo Vaz-Curado R.M. Costa (UNICAP), email: danilo@unicap.br. NT.; O presente texto apareceu pela primeira vez, sob o título de *Le prince et le citoyen : pouvoir et propriété du corps selon Hegel*, in *Revue de métaphysique et de morale* 1/2001 (n° 29), p. 107-118.

¹Cf. Joachim Ritter, *Hegel et la Révolution française*, seguido de *Personne et propriété selon Hegel*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 65-87.

² Trad. de Renaut, p. 131.

efetivamente” (§ 4). Mas o filósofo não postula, portanto que a liberdade seja a primeira tentativa empiricamente realizada. Análise da propriedade está, portanto, estruturada segundo os distintos níveis onde ela opera, ou seja, o direito abstrato, e a *Sittlichkeit* ou a realidade moral, a qual se subdivide em três: a família, a sociedade civil e o Estado. Hegel mostra que *em si* a propriedade não tem dimensão política, mas que ela é suscetível de adquirir uma a partir da ideia do Estado que define a esfera política propriamente dita. Para ele, é a propriedade que define a pessoa enquanto pessoa jurídica, proprietário. Neste sentido, Hegel retoma a clássica distinção entre posse e propriedade, e mostra que a propriedade não seria definida por nenhum poder, na medida onde ela não tem nenhuma dimensão política.

Para resolver a questão da propriedade do corpo em Hegel, é preciso, portanto, começar por estudar os diferentes níveis antropológicos da propriedade na *Filosofia do Direito*; é preciso, em seguida precisar como é compreendido o corpo em sua relação com a alma. A partir disso, poderemos identificar o problema particular da propriedade do próprio corpo, no príncipe e nos cidadãos, e ao mesmo tempo, entendermos o que significa a independência do poder em relação a propriedade de todos os bens e a propriedade do corpo, em particular.

Enquanto homens, o príncipe e o cidadão têm um corpo próprio, que eles podem dizer *meu* sem serem proprietários, mas enquanto seres políticos, ele pertencem à um corpo político que ele não possuem mais. Os dois corpos são orgânicos, e, portanto eles não são de mesma natureza, pois o corpo biológico pertence à natureza, enquanto que o corpo político pertence ao espírito.

Tomemos um ponto de partida significativo. A crítica que Hegel endereça a Kant a propósito de sua concepção de casamento como contrato. O contrato resulta da vontade da escolha e estabelece uma vontade comum, mas ele apenas pode resultar sobre uma coisa singular e exterior, na medida onde apenas uma tal coisa pode ser alienada, vendida, expropriada. Subsumir o casamento sob o conceito de contrato, é o que Kant tem feito, até o horror, em sua *Doutrina do Direito* (§ 24-27). Para Kant, em efeito, o comércio sexual ou

relação sexual³ é a “utilização recíproca que um ser humano faz dos órgãos e das faculdades sexuais de um outro ser humano”; se esta comunidade sexual é natural e legal, ela corresponde ao casamento (*matrimonium*), que é afetada pela definição seguinte: “a ligação de duas pessoas de sexos diferentes em vista da posse recíproca, para toda a duração da vida, de suas próprias qualidades sexuais”⁴. Hegel ficou escandalizado com esta análise, mas não por razões de ordem emocional. Ao contrário, trata-se de uma questão de princípio. Considerar o casamento como um contrato, é fazer do corpo de cada contratante uma coisa, um bem que os outros podem desfrutar. Mas o corpo não é uma coisa que nós podemos reivindicar a propriedade, mesmo se a vontade puder afirmar sobre ele um poder.

1. Os diferentes níveis antropológicos da propriedade em Hegel

Ao primeiro nível que é aquele do direito abstrato, o ser humano se define como pessoa jurídica capaz de propriedade; aqui é o primeiro passo do homem na esfera do direito; o direito é então simplesmente formal. Sem propriedade, não haveria direito no sentido mais amplo de todo conjunto de instituições humanas. Mas, inversamente a propriedade apenas é o começo do direito, e apenas encontra seu *status* verdadeiro quando o direito, em lugar de permanecer abstrato ou separado, integra-se na realidade sócio-política, dito de outro modo, na sociedade civil e no Estado.

Todo Estado supõe a propriedade pessoal, mas a propriedade é marcada por uma arbitrariedade primeira que é a tomada de posse. Não há propriedade sem tomada de posse prévia. Em direito o homem tem um “direito de apropriação absoluto sobre todas as coisas”; é a realização da vontade livre da pessoa na exterioridade. A posse é o aspecto subjetivo desta

³ Alexis Philonenko traduz : « A comunidade sexual (*commercium sexuelle*) é o uso recíproco que um homem pode fazer dos órgãos e das faculdades sexuais de outra pessoa (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*)... » ; Alain Renaut traduz : « A comunidade sexual (*commercium sexuelle*) é a utilização recíproca que um ser humano faz dos órgãos e das faculdades sexuais de um outro ser humano... ». Em realidade, é preciso traduzir *commercium sexuelle* por « relação sexual ». O texto de Kant é : « *Geschlechtsgemeinschaft (commercium sexuelle) ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht (usus membrorum et facultatum sexualium alterius)*... » (AB 106). Não há nada de mais na *Geschlechtsgemeinschaft* que a relação sexual, que pode ser, seja natural, seja contra a natureza, seja efêmera, seja durável, etc.

⁴ Trad. de Renaut, GF, p. 77-78

relação em face da coisa, o poder. “O fato de que eu tenha algo em meu poder exterior, constitui a *posse*” (§ 45). Mas o lado subjetivo é o lado arbitrário e natural desta *dérmarche*, cujo lado verdadeiro e justo é a propriedade.

Isto resulta de duas conseqüências principais:

1. A pessoa apenas pode ser proprietária disto que ele pode se desapropriar. Assim, a propriedade não pode ser exterior à pessoa; eu não tenho condições de fazer um dos meus talentos uma coisa exterior a mim. O trabalho vai, portanto, pôr um problema específico.

2. A injustiça se manifesta de muitas formas, a este respeito:

a. A abolição da propriedade privada por Platão na República é um injustiça para com a pessoa (§ 46).

b. O direito romano põe uma determinação imoral quando ele considera que as crianças são uma coisa para seus pais. A relação familiar de amor mútuo é incompatível com esta posse jurídica das crianças (§ 43 A). Na verdade, as crianças romanas são como escravos (§ 175), o que para Hegel é “uma das instituições mais degradantes desta legislação” e o sinal preciso de que os romanos permaneceram no “formalismo jurídico”, a civilização romana é caracterizada pelo domínio do entendimento e de sua uniformidade.

c. A escravidão não tem fundamento jurídico. Sem entrar no problema do trabalho (que é o elemento essencial na sua correlação com as necessidades da sociedade civil burguesa), podemos dizer aqui que o escravo, ao contrário do servo (*Knecht*), do famoso texto batizado por Kojève *Dialética do Senhor e do Escravo*, é considerado como propriedade daquele que o adquiriu ou tomou a sua posse. O senhor possui o escravo como uma existência imediata; todas as justificativas invocadas a favor do escravo reduzem o ser humano ao estado do ser natural, o que é contraditório com o conceito de ser humano. Na verdade, a tese segundo a qual o ser humano é livre por natureza é igualmente falsa, pois a liberdade eleva-se do trabalho de autolibertação do espírito, mas ela tem esta vantagem de partir do ponto de vista certo que é “o conceito de liberdade como ponto de partida absoluto” (§ 57 A). A interessante tese de Hegel é que não somente não se tem o direito de possuir qualquer um como escravo, mas não temos o direito de nos constituir livremente como escravo, pois

O ato pelo qual eu tomo posse de minha personalidade e de minha essência substancial me constitui como ser

religioso, moral, juridicamente responsável e, retira precisamente estas determinações à exterioridade (§ 66 R).

A contingência está inscrita na propriedade enquanto ele é o primeiro elemento da esfera do direito, e esta contingência – que Hegel imputa à natureza – persistirá até o fim, pois a ideia de Estado, que é o divino realizado, não reduz o elemento empírico da diversidade dos estados e da contingência irredutível de suas relações entre si. Queremos assim precisar a diferença entre um idealismo construtivista, como aquele de Fichte, e um idealismo que integra a empiricidade na especulação, como aquele de Hegel, para o qual, o Espírito Objetivo apenas existe no hábito da realidade moral, a saber, como uma segunda natureza (§ 151), o que significa que ele não é absoluto. O Espírito não pode se realizar absolutamente no campo político, mas na arte, na religião e na filosofia, onde ele é absolutamente livre.

II. A família, a sociedade civil e o Estado

O segundo nível antropológico onde se realiza a propriedade é aquele da família. Hegel destina a ele uma importância muito grande, pois ele é o primeiro fato da eticidade, ou, realidade moral, o segundo é a sociedade civil burguesa e a terceira é o Estado. A família é a raiz do Estado, e “para a família, a corporação constitui a segunda raiz do Estado” (§ 255). Pois, a família é a raiz natural do Estado, enquanto que a corporação é a raiz moral do Estado. A corporação é uma família profissional na sociedade civil e nela repousa como a família natural sobre o sentimento da honra. O cidadão é orgulhoso de pertencer ao Estado como o membro de uma família pertence à sua família, e como o membro de um corpo de ofício pertence a esta corporação. A vida social e política repousa sobre o orgulho de si mesmo, que é o sentido forte da *Selbstbewußtsein*. Inversamente, aquele que não tem este orgulho é o anti-social, o membro do populacho; ele está na miséria, aqui adicione à pobreza do sentimento de indignidade moral e o vício – isto é o que Hegel nomina populacho (*Pöbel*)

A família como a corporação, tem um patrimônio (*Vermögen*). Ela se realiza pelo meio do casamento na existência exterior, a propriedade e o bem

de família (§ 160). O casamento não é essencialmente propriedade recíproca do corpo do outro. Ele é “o engajamento das pessoas em vista de constituir uma só pessoa” (§ 162). O casamento se eleva acima da satisfação natural da sexualidade e da contingência das paixões e da preferência temporária. A realidade moral da família está no fato de ser uma única pessoa. Enquanto que “pessoa universal e durável” (§ 170), ela tem necessidade de um patrimônio, de outro modo diz-se, uma propriedade estável. Para a família, a propriedade vem a ser moral; em efeito, a aquisição da propriedade não é mais a satisfação do egoísmo, o desejo arbitrário, mas a responsabilidade do chefe de família em respeito daqueles que dependem dele para satisfazer suas necessidades (§ 171). É legítimo que o patrimônio seja objeto da herança dos filhos quando os parentes, seus pais, estão mortos e que eles vêm a ser personalidades livres. O direito romano era, ainda lá, injusto quando ele permitia ao pai de família legar seu patrimônio a quem ele bem entendesse por testamento; pois isso consistia em liberar o bem comum familiar ao arbítrio de sua vontade individual (§ 180 R).

Não é suficiente ser membro de uma família para ser cidadão; de mesmo modo não é suficiente para ser burguês. O manuscrito Wannemann – o mais interessante dos cadernos de notas dos alunos, correspondente ao curso de Heidelberg de 1817-1818 – diz claramente: «*Hier sind die Bürger Bourgeois, nicht Citoyens*». Hegel emprega as palavras francesas pois o alemão não distingue o burguês do cidadão. A sociedade civil burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*], é o “sistema da realidade moral perdida em seus extremos” (§ 184) no sentido que a particularidade reina, isto é, o interesse geral é esquecido, e as contradições entre os indivíduos oferecem o espetáculo, tanto do deboche como da miséria, assim como da corrupção física e moral que lhes é comum (§ 185). Poderíamos crer que é portanto uma momento puramente negativo da *Sittlichkeit*. No entanto, não é porque não exista Estado sem sociedade civil; o que é negativo sem negatividade é a sociedade civil sem Estado, autonomizado, desadequado de toda sorte. A destinação da particularidade desenvolvida é o passar à universalidade que lhe dá seu direito e sua efetividade (§ 186). Os “burgueses” apenas têm consciência de seu interesse privado, mas eles contribuem à universalidade sem o querer. Inversamente, o Estado mantém nele a sociedade, o caderno Homeyer (1819-1820) precisa “Nunca haverá uma situação pior que

quando o Estado, o governante, queira poder dar o bem-estar do indivíduo singular e não lhe deixar este cuidado”(§ 92).

É na sociedade civil burguesa que se realiza a essência do trabalho. Hegel se insurge contra todas as descrições idílicas da simplicidade natural e original dos costumes em face dos quais poderíamos aspirar. Pois, esta simplicidade é em realidade, de uma parte a passividade sem preocupação de si, sem reflexão, e de outra parte o estado de grosseria no saber e no querer, de outro modo se diz, o Espírito sepultado na imediatidade. Ele sustenta que a finalidade da razão é suprassumir esta simplicidade pelo trabalho. É o trabalho que permite a humanidade passar da imediatidade natural à “forma da universalidade e da inteligibilidade” (§ 187). O espírito deve se reencontrar e ser nele na exterioridade, sob a condição de a exterioridade seja marcada de seu selo e produzida por ele. E é a tarefa da educação (*Bildung*) cuja "destinação absoluta é a liberação e o trabalho da liberação suprema”. A educação transforma a imediatidade natural do homem na substancialidade da realidade moral. Isto é um rude trabalho, pois trata-se de liberar o homem de seus comportamentos subjetivos, de seus desejos imediatos, de seus sentimentos inúteis e de suas preferências arbitrárias.

O Hegel de 1820 não é diferente daquele de 1807, que encontrou no trabalho como elaboração e transformação do mundo da exterioridade o meio de liberação da consciência dominada pelas relações à seu Senhor isolado em sua ociosidade. O trabalho - sempre tomado no sentido de atividade produtora, e não no sentido de seu resultado – aparece, portanto, não apenas como o portador da liberação do espírito, mas como diferenciado em função das necessidades à satisfazer. Hegel consagra um pequeno parágrafo (§ 198) à divisão do trabalho como processo de abstração que permite um aumento da habilidade pessoal do produtor, e como um lugar social maior no trabalho. A propriedade do trabalho é uma propriedade pessoal. Quando Locke escreveu no *Segundo Tratado do Governo Civil*, que todo homem possui a propriedade de sua própria pessoa, do trabalho de seu corpo e da obra de suas mãos, e que tudo o que o trabalhador adiciona à coisa natural na formação, lhe pertence⁵, Hegel dirá que eu não sou proprietário de minha pessoa na medida onde eu

⁵ Trad. de Bernard Gilson, p. 153.

não a possuo como se pode possuir um bem, mas que eu sou proprietário de meu trabalho (§ 67), na medida em que eu possa exteriorizar esta força de atividade de meus dons particulares, corporais e espirituais, e os alugar à um outro (é o contrato salarial).

De todo modo, eu apenas posso ceder minha força de trabalho a um outro de modo limitado no tempo, se eu alienar a outro a totalidade de meu tempo de trabalho e a totalidade de minha produção, eu perderia a propriedade de minha atividade e da minha realidade efetiva e universal. O caso extremo é o da obra de arte, que é uma coisa exterior e pertence àquele que a adquire, mas o talento do artista permanece em sua posse (§ 68).

A sociedade civil aporta o que Hegel nomeia de interdependência polivalente de todos (§ 199 *die allseitige Verschlingung der Abhängigkeit aller*). O movimento dialético em face do universal. Ele se traduz pela constituição de um patrimônio universal subsistente. A participação de cada um neste patrimônio é marcada pela arbitrariedade e pela contingência do fato constante nas diferenças de situação e habilidade de cada um (§ 200). A sociedade civil é marcada por esta desigualdade e esta injustiça, que o Estado não pode corrigir inteiramente. Hegel trata de um modo particular a posição social dos agricultores, posição social substancial que depende ao mesmo tempo da natureza e do trabalho. Ela implica a propriedade privada do solo e a estrutura familiar da posse (§ 203). De igual modo, no Estado e seu governo, a posição dos proprietários de terra (§ 305-307). Diversamente do príncipe, eles estão anexados ao solo, e é enquanto proprietários que eles têm uma participação no poder legislativo; eles representam ou exprimem a “realidade moral natural que tem por base a vida da família” e que partilha com o príncipe a determinação natural do nascimento. Os proprietários de terra formam um corpo sócio-político “na medida onde seu patrimônio é estabelecido como independente do patrimônio do Estado, como da insegurança do lucro, da ganância e da mutabilidade da posse”. Os proprietários não podem vender seus bens, que se tornam uma herança inalienável – o que poderia ser o caso no direito abstrato, mas responde a necessidade superior do Estado. De fato, somente os cidadãos são definidos por sua propriedade. A estabilidade torna necessária esta categoria sócio-política. Pois, nenhuma das funções do Estado pode ser uma propriedade. “As funções e poderes do Estado não podem ser propriedade

privada” (§ 277). O príncipe é necessário ao Estado, mas o é enquanto que a soberania do Estado tem necessidade de um destinatário, de uma pessoa e da decisão (§ 279) e que apenas pode ser assumida por um indivíduo, o monarca, que é o Estado como indivíduo⁶. “A personalidade do Estado somente tem realidade efetiva como uma pessoa, o monarca”(§ 279 A). O príncipe é por seu nascimento, segundo a regra da sucessão hereditária por primogenitura, o que preserva o Estado dos riscos da dissolução, ligados às escolhas empíricas. O Acesso ao trono é uma transmutação imediata da existência natural singular pela majestade soberana do Estado. O príncipe, portanto, não tem a propriedade do Estado, nem dos seus bens. Seu corpo próprio somente é o suporte de sua função que é exprimir a unidade do Estado; ele é a alma do corpo político.

III. – A natureza do corpo e seus diferentes níveis

É preciso dar algumas rápidas indicações sobre o modo pelo qual Hegel compreende o corpo para poder apreender o sentido da propriedade do corpo no Estado, tanto no príncipe, como no cidadão. Inicialmente, o corpo é designado por duas diferentes palavras: *Körper*, o corpo em geral, corpo químico, corpo orgânico, corpo social, e *Leib*, que designa a carne, *Leiblichkeit*, a corporeidade. É o primeiro termo que nos interessa. Hegel o utiliza em sua *Naturphilosophie* para determinar o processo químico, os corpos astrais e outros. O corpo material se caracteriza por seu peso, é o peso que é sua substancialidade, de mesmo modo que a liberdade é a substancialidade da vontade (FD § 7). Nós o deixaremos aqui de lado. Ao contrário, os primeiros parágrafos da filosofia do espírito da *Enciclopédia* de 1817, ou *Enciclopédia* de Heidelberg, aparecido antes dos *Princípios de Filosofia do Direito*, demonstram uma interessante dialética da alma e do corpo. Sobre a alma, Hegel segue Aristóteles e a considera como princípio da vida, mas também como o espírito que desperta face ao sono da natureza. Não existe alma do mundo, ou alma universal, pois a substância universal da alma “apenas tem verdade efetiva como singularidade” (§ 310 R).

⁶ Cf. Bernard BOURGEOIS, *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992, p. 207-238 (« O príncipe hegeliano »).

A primeira forma da alma ainda é idêntica à corporeidade, é a sensação (§ 319). Pois a alma se faz sujeito e é então pressentimento do espírito-natureza, esfera do sonho em geral. O momento negativo é aquele da oposição entre a realidade efetiva da alma e aquele do corpo, que se afrontam e passam um no outro. A alma é então considerada como uma coisa. Kant liberou a metafísica desta objetivação da alma. É esta liberação que permite a alma pôr sua identidade com a corporeidade (§ 325). Os corpos tornam-se assim a exterioridade da alma; ele a representa e é seu signo. Hegel põe em evidência a dimensão simbólica do corpo, mas é para imediatamente afirmar que “a corporeidade, não é inicialmente nada outro que a força da imediatidade, não pode por esta razão, opor menor resistência à inserção formadora do espírito nela” (§ 328). Portanto, a alma cede o lugar ao espírito, enquanto ele é a alma universal, e o espírito perde a significação primeira de alma para tornar-se um Eu. Em 1827-1830, Hegel prefere dizer: é a consciência.

Se vê que Hegel não possui um amplo consenso com o conceito de alma, então ele desenvolve uma forte análise da consciência. Portanto, a reflexão sobre o corpo como orgânico é precisa “No corpo animal a exterioridade recíproca se mostra em sua inteira não-verdade”⁷. A alma animal não está ainda “para a alma”, isto é, que ela não é ainda alma para ela mesma, a saber, alma refletida. Ela não apreende, portanto a corporeidade como sua exterioridade própria. Mas, para compreender os usos do corpo na *Filosofia do Direito*, é essencial o compreender como corpo vivo, dito de outro modo, como organismo. É a esta tarefa que são consagradas as páginas mais fortes da Doutrina do Conceito na *Lógica* (terceiro volume aparecido em 1816). A corporeidade da alma se silogiza com a objetividade exterior e produz o vivo. Qual é, portanto, o silogismo ou raciocínio ou articulação ternária? De fato o vivo é um organismo singular e único, ao mesmo tempo em que é um conjunto de partes. De onde a noção fundamental do organismo. O conceito é presente no vivo como sua finalidade imanente. A exterioridade ou a corporeidade do vivo é o organismo. O que dizer? O conceito de organismo designa esta exterioridade corporal como uma multiplicidade “não de partes, mas de membros que apenas subsistem como tais enquanto individualidade”.

⁷ Adendo ao § 381 de l'*Encyclopédie* de 1830, trad. de Bourgeois, p. 386.

O indivíduo vivo se afirma, portanto, na tríade ou silogismo: alma-corpo-objetividade exterior. Esta objetividade é orgânica enquanto os membros são solidários entre eles e solidários da individualidade viva mesmo. Para que haja um vivo, é preciso que haja um princípio de vida (alma), um corpo animado por este princípio, e uma exterioridade objetiva orgânica. Tal é a ideia do corpo orgânico, ao nível supremo que é aquele do pensamento puro e das ideias em sua autossuficiência.

Enfim o corpo é pensamento num nível simbólico, pois o organismo não possui somente uma significação biológica. E é por isto que o Estado hegeliano é um organismo.

IV. Há uma propriedade do corpo próprio?

O homem enquanto pessoa é um sujeito vivo: “eu sou um Eu vivo no corpo orgânico, que é minha existência partilhada e universal segundo seu conteúdo” (§ 47). O caráter limitado da teoria hegeliana da alma se denota do fato que os *Princípios de Filosofia do Direito* não a tem recorrido (pelo menos, somente num sentido simbólico ao sentido da lógica como alma do sistema). O conceito de Eu vivo não remete a esfera jurídica, esta refere-se a noção de pessoa. O próprio do corpo orgânico é de ser uma individualidade, pois para Hegel a individualidade é a característica de toda realidade biológica. Na *Enciclopédia* de 1817, a individualidade caracteriza a alma enquanto esta se diferencia em si mesma. Aqui, é o eu vivo que investe o corpo. Mas, Hegel dá imediatamente a precisão que insere a individualidade orgânica na esfera do direito abstrato “mas, enquanto pessoa é somente, portanto que elas são minha vontade e ao mesmo tempo *minha vida e meu corpo* como outras coisas”. É, portanto um ato de apropriação pelo qual minha vontade constitui meu corpo como meu e a minha vida como minha. O silogismo do corpo na *Filosofia do Direito* é, portanto, o seguinte: vontade, corpo, vida. A partir do momento onde a vontade intervém, eu torno-me dois com meu corpo, eu tenho um corpo orgânico, que é o aspecto exterior pelo qual eu existo.

A questão da propriedade do corpo parece portanto resolvida assim: “eu tenho estes membros, eu tenho a vida, somente portanto que eu os quero; o animal não pode se mutilar, ou se suicidar, mas o homem o pode”. A

propriedade do corpo é o que permite compreender o suicida. O homem se eleva, portanto, pela vontade livre, por sobre o reino dos animais espirituais e da vida biológica. A dialética do senhor e do escravo insiste sobre a superioridade da consciência que põe sua vida em jogo e se expõe ao combate. É o sacrifício. Inexiste qualquer dúvida que Hegel põe o espírito e a vontade livre acima de toda realidade natural e biológica. A questão é saber se ele compreende corretamente a apropriação do corpo pelo sujeito. Na rápida discussão que Hegel trava acerca da pena de morte (§ 100), ele refuta o argumento daqueles que pretendem que não se tenha o direito de tirar a vida de um homem. Em realidade, segundo Hegel, o corpo do cidadão está a disposição do Estado. O Estado pode requerer ao cidadão o sacrifício de sua vida. Ele discute a tese de Beccaria a propósito da pena de morte. Para Hegel o crime deve ser apurado para que reine a justiça. Para Beccaria, o contrato social, não atrela os indivíduos a se deixar matar. Hegel retruca:

1. O Estado não é um contrato, é uma ideia, uma totalidade suprema;
2. O fim do Estado não é a proteção e a segurança da vida dos indivíduos ou de seus meios, esta não é sua razão de ser;
3. O Estado é uma realidade superior: “que tem uma pretensão sobre a vida e sobre a propriedade do indivíduo e lhe exige o sacrifício”. É aqui que o cidadão ganha seu sentido;
4. Enfim, a punição honra o infrator, posto que ele a considera como sendo racional.

Hegel não tem feito uma dedução do corpo subjetivo análoga àquela de Fichte em seu *Sistema de Direito Natural*. Mas ele consagra o § 57 a tomada de posse do corpo. Somente a educação permite ao ser humano se apropriar de seu próprio corpo e de seu espírito. É preciso que o homem tome consciência de si mesmo como livre para poder tomar posse de si e vir-a-ser proprietário de si mesmo. Inversamente, isto o expõe a poder ser posto como objeto para outros. O desdobramento do corpo aparece, portanto, como o resultado da educação. De uma parte, me aproprio de meu corpo subjetivo e de outra, eu possuo no mesmo ato meu corpo como objeto suscetível de receber a forma da coisa.

Vimos que ao nível do direito abstrato, não se pode pronunciar sobre a legitimidade do suicida e da propriedade do corpo. Mais se pode já colocar em

evidência o fato que enquanto o Eu vivo num corpo enquanto ser livre, eu não posso “tornar-me um animal de carga”. A vida que anima meu Eu é o que faz que meu corpo e minha alma não estejam separados. A morte é esta separação do ser livre e do corpo carnal (*Leib*). A não-separação da alma e do corpo é o que faz que toda violência exercida sobre meu corpo seja um atentado a minha pessoa em sua integralidade. A *parte subjecti*, eu posso fazer o esforço de vontade em me retirar em minha interioridade; mas *a parte rei*, “para o outro, eu estou em meu corpo”. O poder exercido por um outro sobre meu corpo é um poder exercido sobre mim (§ 48). No entanto, um constrangimento exercido sobre meu corpo pela violência de outro não é necessariamente incômodo para mim. Certamente toda a minha pessoa é ferida pela violência sofrida. Mas “a vontade livre em e para si não pode ser compelida” na medida onde ela pode se retirar ela mesma da exterioridade do corpo. Hegel afirma, portanto, que “somente pode ser compelido a algo aquele que se quer deixar compelir” (§ 91). Isto significa que o homem está livre de preferir a morte ao incômodo.

Ao nível do Estado, o cidadão tem uma disposição de espírito (*Gesinnung*) que o inclina à identificação ao Estado. É nisto que ele se diferencia do burguês. Não é facultativo ser membro do Estado; é o dever supremo dos seres singulares (§ 258). Antes mesmo de definir a cidadania, Hegel sublinha esta organicidade do Estado que faz que, diverso da sociedade civil ele não seja uma soma de indivíduos, mas a unidade de seus membros. O patriotismo designa para Hegel a atitude do espírito político, bem mais que o heroísmo e a disposição à sacrifícios extraordinários.

O Estado é um corpo orgânico que se diferencia em diferentes poderes com suas atividades e seus domínios de exercício. O organismo do Estado é a constituição política (§ 269). É neste organismo que se desenvolvem o poder legislativo, o poder governamental e o poder do príncipe. O corpo do Estado se indica em dois níveis: o primeiro é a solidariedade dos elementos diferenciados, a saber, os três poderes que somente existem por suas relações recíprocas; o segundo é a naturalidade da existência das diferentes posições sociais e do nascimento do rei. Para o príncipe, sua majestade é uma determinação confiada à natureza e a subtrai à vontade arbitrária. A unidade do Estado é assim preservada, de sorte que o príncipe é o princípio vital do Estado, o que assegura sua individualidade viva, em suma, sua alma no sentido

hegeliano do termo (§ 281). O poder do Estado seria enfraquecido se a escolha do monarca não fosse um fato da natureza, mas o compromisso entre facções. Da naturalidade da existência do monarca como Eu vivo em um corpo resulta o direito da graça, de outro modo diz-se o direito de anular um crime cometido e reconhecido, de fazer que o que teve lugar não tenha lugar, e de salvar a vida de um cidadão. Igualmente, no caso de necessidade e por exemplo na guerra, o Estado pode demandar ao cidadão sacrificar sua vida, igualmente o Estado, na pessoa do príncipe, pode salvar a vida de um condenado a morte.

A corporeidade orgânica do Estado se caracteriza pela assunção da corporação à um nível superior. Nele, a corporação é a família profissional, e ao interior da sociedade civil é um fator de desorganização, pois ela permite a passagem ao político, isto é, ao Estado. As corporações não são suprimidas no Estado, mas elas são transformadas; pois o corpo do Estado não é um agregado de corpos sociais particulares. Assim “o espírito de corporação [que doente em si mesmo ensejaria o corporativismo particularista] que nasce da legitimidade das esferas particulares se transforma ele mesmo imediatamente no espírito do Estado” (§ 289 R). A razão do patriotismo dos cidadãos é que “eles reconhecem o Estado como sua substância porque ele mantém suas esferas particulares, sua justificação e sua autoridade igualmente que seu bem estar”⁸. Se pode, no entanto dizer que o cidadão é propriedade do Estado. Ele é membro do Estado e o príncipe é a cabeça do corpo político digno do nome de Estado.

Tal é, portanto a concepção hegeliana da propriedade, do corpo, e da propriedade do corpo no interior do corpo orgânico do Estado. Mas, nós vimos bem, pela análise do príncipe como do cidadão, que o corpo se desdobra. O príncipe tem um corpo natural, que é sua existência imediata em sua ausência de justificação racional; mas ele tem um corpo espiritual ou corpo político que é a soberania e a majestade do monarca. Do mesmo modo, o cidadão tem um corpo vivo individual que ele não detém como a propriedade de um coisa exterior, e ele tem um corpo espiritual ou ideal, um corpo político para pertencer ao Estado e o orgulho que dele deriva. Mas nós não podemos confundir estes dos corpos, pois a ideia do Estado dá a si-mesmo sua realidade

⁸ *Ibid.*, trad. de Vieillard-Baron, Paris, GF, p. 348.

efetiva como ideia. Dito de outro modo, se diz que a tese hegeliana de seu direito natural ou ciência do Estado é inteiramente idealista. O corpo espiritual do príncipe e do cidadão é a presença da ideia nos dados empíricos; ele não se identifica com ela. A disjunção entre ideia do Estado e a pluralidade dos Estados empíricos se assinala no fato de que a maior parte deles não tem nada a ver com a ideia hegeliana do Estado. É do mesmo modo aos dois corpos do rei e do cidadão; seus corpos empíricos permanecem irremediavelmente alienados de seu corpo ideal.

Data de Recebimento: 05 de janeiro de 2014;
Data de Aceite para Publicação: 10 de janeiro de 2014.